

Lorsque la modernité vient d'Orient

Bernard Fournier

Numéro 13, printemps 1988

Crise de décision

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/040586ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/040586ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société québécoise de science politique

ISSN

0711-608X (imprimé)

1918-6584 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Fournier, B. (1988). Lorsque la modernité vient d'Orient. *Politique*, (13), 111–136. <https://doi.org/10.7202/040586ar>

LORSQUE LA MODERNITÉ VIENT D'ORIENT*

Bernard Fournier
Université Laval

Les agences de presse ont récemment mis en évidence un profond désir de changement pour une partie de plus en plus grande de la population chinoise — ainsi, l'an dernier, les manifestations de certains étudiants ont fait grand bruit. Plusieurs Occidentaux, observant cette volonté de modernisation et d'ouverture au monde extérieur, n'ont alors pas manqué de l'interpréter comme une volonté de voir l'introduction progressive en Chine des valeurs proprement *occidentales*. N'est-il pas généralement admis, en effet, que la modernité fait nécessairement référence à l'Occident?

À l'évidence, une certaine disposition de la pensée occidentale a pu faire d'un tel point de vue une sorte de truisme. Edward Saïd, s'inspirant des travaux de Michel Foucault dans un livre publié au début des années quatre-vingt, est un de ceux qui ont analysé la conception de l'Orient telle que construite par le discours occidental. Il a bien montré que, depuis le XIX^e siècle à tout le moins, ces deux mondes entretiennent «une relation de pouvoir et de domination», à l'avantage certain de l'Occident (Saïd, 1980, 18). Cependant, cette étude a été limitée du début du XIX^e siècle

* L'auteur remercie M. Gérard Hervouet pour ses commentaires sur la première version de ce texte.

jusqu'à nos jours, et ce point doit être spécialement remarqué. Une étude qui aurait englobé les XVII^e et XVIII^e siècles aurait nécessairement dressé un portrait quelque peu différent des relations entre l'Orient et l'Occident.

En fait, précisément à partir de la fin du XVII^e et pour plus d'un demi-siècle, la Chine et l'Orient ont reflété bien davantage pour plusieurs Occidentaux l'image d'une certaine *modernité*. Cette perception que les Français tout particulièrement ont eue du monde chinois, fort différente de celle couramment admise, a joué un rôle fort important et méconnu dans l'évolution de la pensée politique du XVIII^e siècle. Ces idées ayant préparé, au plan philosophique, le terrain aux bouleversements de la Révolution française, un spécialiste chinois est même allé jusqu'à écrire, en 1940, que la philosophie chinoise avait été sans aucun doute la cause fondamentale de la Révolution française (Creel, 1960, 254-255). L'extrémisme de l'hypothèse peut faire sourire... celle-ci incite cependant à croire que les influences entre l'Occident et l'Orient n'ont effectivement pas toujours été à sens unique.

Si les études sur les mouvements des idées de cette époque insistent couramment sur l'intérêt que suscita en France le modèle anglais, par exemple, le rôle de l'Orient et surtout de la Chine est quant à lui beaucoup moins exploré. Les principaux travaux consacrés à cette question ont surtout été écrits au début du siècle et relevaient la plupart du temps de l'analyse comparée des littératures occidentales et orientales. Pourtant le phénomène, en s'y attardant un peu, se révèle aussi une source de réflexion intéressante pour la science politique en fournissant une interprétation différente de cette période et en éclairant la question de l'impact de l'*autre* sur l'évolution de la pensée politique et sociale.

Au début du XVIII^e siècle, l'Europe se voit alors littéralement nourrie des relations des Jésuites sur leurs récentes missions «à la Chine» — empire que ces religieux voulaient évangéliser. Le voile qu'ils levaient ainsi, même s'il révélait un portrait très

idyllique et souvent biaisé de la réalité chinoise, fournit cependant à l'Europe l'*image* d'un tout nouvel univers social, religieux et politique. Ces images venues d'ailleurs produisirent tout un étonnement. Les philosophes du temps de Louis XIV ou de Louis XV, inquiets de voir une majorité de Français vivre dans des campagnes affamées, entendaient ainsi parler de l'existence, en Orient, d'un pays qui ne souffrait pas de la famine grâce à la sagesse de son empereur. Les théologiens et les autres penseurs étaient quant à eux confrontés à une civilisation qui aurait été antérieure au déluge auquel leur livre saint leur commandait de croire et qui fixait alors la chronologie et l'histoire.

En ouvrant l'Europe intellectuelle à la Chine, ces relations plus intensives menées par les missionnaires en Orient ont introduit des images qui ont justement fourni, aux philosophes des Lumières, des arguments privilégiés pour s'opposer aux absolutismes politique et religieux de l'Europe. C'est à ce titre qu'il importe de regarder ce phénomène de plus près, car en quelque sorte — et aussi étrange que cela puisse paraître au XX^e siècle — la voie des changements, de la *modernité*, est effectivement passée, à une certaine époque, par l'Orient.

La Chine telle que révélée aux Français des XVII^e-XVIII^e siècles.

Des marchands aux missionnaires

Ce sont essentiellement les écrits des philosophes qui seront analysés dans ce texte pour entrevoir quelle place ont tenue, dans leur argumentation critique sur la France de cette époque, les images reprises des relations des jésuites. Pour bien saisir la portée du phénomène, il est nécessaire, dans un premier temps, d'en reconstituer rapidement le contexte. Toute méprise sur le sens de cette «découverte» de la Chine par l'Europe doit avant tout

être évitée. Les guillemets sont effectivement ici de rigueur, et ce, pour deux raisons.

D'abord, il est vrai qu'au XVIII^e siècle, les Européens connaissaient déjà l'existence de la Chine. Mais si des relations étaient établies avec l'Orient depuis l'Empire romain à tout le moins, celles-ci étaient toujours demeurées strictement commerciales (Étiemble, 1956-57, 75). Même le *Livre des merveilles* de Marco Polo, publié en 1298 — malgré l'impact qu'il eut sur son époque — n'a jamais été la source d'une importante réflexion philosophique. C'est ainsi qu'il faut vraisemblablement attendre le milieu du XVII^e siècle pour que le nom latinisé de K'ong Tseu, Confucius, apparaisse en Occident. Toutefois, à partir de ce moment, et jusqu'au milieu du XVIII^e siècle, l'Europe ne manque plus de référer à la Chine et ce, non seulement dans le domaine philosophique, mais aussi dans le monde des arts. Rappelons simplement que la mode, à cette époque, est aux chinoiseries et à l'Orient.

Un second élément rend également cette découverte de la Chine toute relative: il faut toujours garder à l'esprit que les informations des principaux philosophes des XVII^e et XVIII^e siècles sont puisées dans des sources généralement plus apologétiques que scientifiques. Les récits de voyage et les relations des missionnaires, en effet, souhaitent bien davantage gagner l'appui de l'opinion française à la cause de l'évangélisation que dresser un portrait fidèle du monde chinois. D'ailleurs, il n'est pas rare de tomber sur des renseignements contradictoires. Les Français de l'époque doivent alors se fier, les yeux fermés, à certaines sources plutôt qu'à d'autres, puisque personne ne peut vérifier les allégations des Jésuites ou des autres missionnaires. La situation est d'autant plus particulière que la plupart des philosophes qui ont écrit sur la Chine n'y ont jamais mis les pieds ou pis, ne connaissent même pas le chinois! Les premiers dictionnaires, réalisés par les pères jésuites, ont mis du temps à parvenir en Europe et aucun traité

sérieux n'est publié sur cette question avant 1730, à tout le moins (Étiemble, 1957-58, 21).

Les Jésuites et les autres ordres missionnaires ont propagé consciemment ou non, une certaine image de la réalité chinoise et ce point est très important à retenir. Les Européens de cette époque avaient donc une perception partielle — tronquée parfois — de la réalité. Parmi les principaux textes des Jésuites lus à l'époque en France, il faut ainsi souligner les *Lettres édifiantes et curieuses* — dont la correspondance avec la réalité chinoise l'était probablement tout autant! — et surtout la célèbre *Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie Chinoise*, écrite par le P. Du Halde en 1735 (Étiemble, 1957-58, 27). Ce sont surtout ces textes qui ont inspiré les philosophes.

Toutefois, il ne faudrait pas croire que la partialité logeait toujours du côté des relations des missionnaires et c'est l'élément qui rend féconde l'étude de cette période. Car en quelque sorte, les philosophes qui ont repris ces images cherchaient eux-mêmes à critiquer ou à glorifier la France du XVIII^e siècle. Pour plusieurs ces références à la société chinoise n'ont pas eu pour but d'accroître le champ de la connaissance...

Cette dynamique de l'emprunt d'un modèle étranger — conforme ou non à la réalité — pour susciter, inconsciemment ou non, des réactions dans son propre monde justifie de porter un regard actuel sur cette période. Le phénomène est d'autant plus intéressant que les références à l'*autre* sont jugées ici fort positivement au sein d'une société — la française — qui apparaît alors à plusieurs fortement sclérosée. Voilà pourquoi il importe peu de savoir si la Chine de Fénelon ou de Montesquieu est conforme à la réalité. L'intérêt de cette étude est plutôt d'analyser en quoi la *perception* que les Européens ont eue de la Chine a soutenu les *desseins* des philosophes du XVIII^e siècle.

La Querelle des cérémonies chinoises

L'engouement pour la Chine tire donc son origine de la volonté de l'Église catholique romaine d'évangéliser les peuples d'Extrême-Orient. L'enjeu est fort important pour l'Église de Rome, puisqu'une conversion de l'Empire du Milieu serait une vibrante illustration de la force d'expansion de la religion catholique. Mais cet intérêt a aussi soulevé de nombreuses polémiques dont il faut d'abord rendre compte dans la présente analyse.

Au milieu du XVII^e siècle, deux groupes de religieux sont alors en *conflit* pour le contrôle missionnaire: les Jésuites d'un côté, les Dominicains et les Franciscains de l'autre. Le terme «conflit» n'est pas exagéré. Plus qu'une opposition entre des ordres, ce sont deux façons différentes d'évangéliser qui entrent ici en compétition. La Chine, c'est l'évidence, n'est pas une terre vierge. Elle possède une structure et des traditions sociales, religieuses et philosophiques et l'arrivée des missionnaires ne se fait pas dans les mêmes conditions que pour d'autres régions du globe. Pour les jésuites, ce fait justifie un enseignement du catholicisme qui intègre et assimile les traditions chinoises (au risque même d'entrer parfois en contradiction avec les propres principes de la religion catholique). Dans cet esprit, ils n'hésitent pas à user davantage de la science de l'Occident que de la résurrection du Christ pour attirer l'attention des Chinois, et plus particulièrement de l'empereur. Les pères jésuites ne s'en cachent nullement d'ailleurs, comme en font foi de nombreux documents — dont cette lettre écrite au Général des Jésuites, au Portugal:

si le mathématicien dont je parle venait ici, nous pourrions traduire en chinois nos tables astronomiques, ce qui me serait très facile, et nous entreprendrions la correction de leur calendrier, ce qui nous donnerait une très grande réputation, nous ouvrant davantage l'accès à la Chine, consolidant notre position et accroissant notre liberté de mouvements. (lettre du P. Matthieu Ricci, 12 mai 1605; Étiemble, 1957-58, 50)

L'approche jésuite, en quelque sorte, porte ses fruits puisque plusieurs religieux se font admettre à cette époque comme conseillers

à la cour de l'empereur. Cette ouverture aux étrangers, cependant, s'explique surtout par les réalités sociale et politique en Chine d'alors et non pas par un attrait enthousiaste pour la religion professé en Occident.

Devant ces succès, Dominicains et Franciscains, qui cherchent aussi à accroître leurs missions chinoises, accusent les méthodes de leurs rivaux de trahir le catholicisme. Ce conflit entre les ordres missionnaires, entré dans l'histoire sous le nom de *Querelle des cérémonies chinoises*, se solde par la condamnation des thèses jésuites en Sorbonne, en 1700. Mais loin de clore le débat, ce dernier prend alors sa véritable ampleur. Ces querelles, en effet, «commençaient à faire du bruit», comme le note Saint-Simon dans ses Mémoires. En fait, loin d'être confinées aux cercles des initiés, les questions en litige sont régulièrement portées sur la place publique (Pinot, 1971, 314). Les religieux des divers ordres, en défendant leurs positions, révèlent ainsi un certain portrait de la vie religieuse, culturelle et sociale de la Chine et suscitent l'intérêt pour cette civilisation qui est, de toute façon, fort méconnue en Europe.

Confucianisme, moralité publique et tolérance

L'image de la Chine que les Jésuites présentent à la France peut se résumer à quelques éléments qui dressent globalement un tableau fort flatteur de la civilisation chinoise. Il faut, pour l'heure, en retenir au moins trois d'entre eux.

Si le mythe du *bon sauvage* tire son origine de la découverte des terres inconnues, c'est celui du *sage chinois* qui se construit plutôt avec celle de la Chine. Ce peuple que les Jésuites veulent évangéliser apparaît ainsi pour l'Europe essentiellement sage et bien policé (Étiemble, 1957-58, 33). La raison principale de ce comportement vertueux se trouverait dans la morale qui gouverne les Chinois, dérivée des principes de Confucius. «C'est une morale

infiniment sublime, simple, sensible et puisée dans les plus pures sources de la raison naturelle», écrivent les Jésuites en 1688 dans *La morale de Confucius, philosophe de la Chine* (Martino, 1970, 311). Le confucianisme — aussi étrange que cela puisse paraître de prime abord — est régulièrement louangé dans les relations des Jésuites. L'attitude de ces derniers s'explique: ils sont fort conscients de l'autorité dont jouit le confucianisme en Chine et ils ne peuvent le rejeter sous peine de se voir fermer les portes de l'Empire. Un message identique doit aussi être présenté en Occident.

Toutefois, ce confucianisme qui est introduit en Europe se voit interprété par les Jésuites comme une doctrine quasiment chrétienne! Les relations insistent sur le fait que son grand principe est de ne pas faire à autrui ce qu'on ne veut pas se faire faire à soi-même; ou encore que la piété filiale est fortement encouragée... (Martino, 1970, 312). Point n'est besoin d'insister longuement sur la correspondance avec les commandements divins chrétiens... Comme le souligne avec justesse Virgile Pinot dans une étude sur *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)*, «pour un honnête homme de cette époque qui ne lisait que les Jésuites, les Chinois ne pouvaient être que des chrétiens à qui la grâce avait manqué» (p. : 184). En présentant un monde chinois qui était quasiment prédisposé à recevoir la révélation du vrai Dieu (puisque'ils auraient connu les «principes divins» sans connaître la «vraie religion» en quelque sorte), l'importance du rôle d'évangélisation des Jésuites au sein d'une civilisation étrangère pouvait apparaître d'autant plus justifiée.

Second trait caractéristique qui se retrouve dans les textes des missionnaires: le peuple chinois est vertueux non seulement en raison de la morale confucéenne mais aussi parce que la Chine est gouvernée par un empereur sage et cultivé. Dans les écrits des Jésuites, l'image du père revient même sans cesse pour qualifier ce dernier:

(L'empereur de Chine) n'a rien de tyrannique. Il est sagement tempéré par les mêmes lois qui l'ont établi. La maxime d'État qui oblige les peuples de (...) rendre (à l'empereur) une obéissance filiale, lui impose aussi l'obligation de gouverner les peuples avec une tendresse de père. Les Chinois ont une idée bien noble de la Royauté. Leur gouvernement roule tout entier sur ce beau principe, que l'Empereur est le père de ses sujets, et que la Chine n'est qu'une grande famille dont il est le chef. (P. Le Comte, *Histoire moderne des Chinois*; Étiemble, 1958-59, 155)

Il faut remarquer cependant que cette image de l'empereur n'a pas toujours été constante dans les écrits jésuites, ce qui entretiendra d'ailleurs longtemps la polémique, comme il sera vu plus loin. Mais, une certaine atmosphère de moralité enveloppe néanmoins la politique, ce qui impressionne l'Occident.

Et dernier élément qui coiffe cette image de la vertu chinoise: la Chine est une terre de tolérance religieuse. Les Jésuites, à la suite de leurs actions auprès de l'empereur, n'ont-ils pas obtenu la promulgation, en 1692, d'un «édit de tolérance» dont les termes mêmes restèrent célèbres?

Les hommes de l'Occident ont mis en bon ordre le calcul du calendrier. Au moment de la guerre ils ont réparé les anciens canons et en ont fabriqué de nouveaux. Ils se sont dépensés pour le bien de l'empire et se sont donné beaucoup de peine. D'ailleurs, la religion catholique ne contenant rien de mauvais ni de déréglé, ses adhérents doivent, comme de coutume, continuer à la pratiquer en liberté. Nous ordonnons de rapporter les précédents mémoires et délibérations (contre ladite religion). (Pietri et Venard, 1971, 790)

Sept ans plus tôt, la France assistait encore à la révocation de l'édit de Nantes.

Thèses des Jésuites et thèses des philosophes

Voilà donc esquissée l'image que les Jésuites ont véhiculée en France. Mais si, à l'origine, cette image devait servir leur cause en faisant apparaître la Chine comme «une terre privilégiée qui allait peut-être, par la conversion d'une centaine de millions d'habitants, fournir la preuve expérimentale de la vérité du christianisme» (Pinot, 1971, 421), un retournement imprévu s'est rapidement produit. Car devant un tel tableau de la société chinoise, de troublantes questions sont venues à l'esprit de certains, frappés

par cette volonté des Jésuites d'évangéliser un peuple pourtant si vertueux sans qu'il ait connu la religion catholique. Ce Confucius que les Jésuites voulaient faire chrétien est curieusement devenu le symbole même de l'athéisme et a servi d'argument à la montée de la pensée irréligieuse en France (Étiemble, 1966, 240).

Ce retournement s'est produit à l'insu des Jésuites alors qu'un autre courant a su tirer des conclusions différentes de celles qu'offraient les relations des missionnaires. Ces images de la Chine, comme celles de l'Empire ottoman ou de la Perse à une autre époque, ont amené de nouvelles idées en Occident ou, à tout le moins, ont servi d'arguments pour légitimer de nouvelles idées. Comme le sérail turc en littérature qui, sous couvert d'un certain exotisme, servait à «divertir le public aux dépens des institutions officielles et des préjugés, tout en échappant à la surveillance» (Lanson, 1909, 73), les exemples chinois ont renforcé par leur simple mention, la critique des traditions, des institutions politiques et religieuses. Et dans le cas de la Chine, l'exemple est d'autant plus déterminant qu'il s'agit alors d'une société très organisée, où l'État joue un rôle central et dont le ciment social ne se retrouve pas dans une structure religieuse telle que connue à ce moment en Europe. À vrai dire, c'est un tout autre modèle de société que la France, à travers les lettres et les querelles des missionnaires, se voit proposer.

Ce sont les philosophes que l'histoire identifiera aux Lumières qui reprennent ces images de la Chine à leur compte. Dans un certain sens, et c'est ce qu'il s'agit maintenant de démontrer, la découverte de la civilisation chinoise, telle que vue par les Jésuites, est certainement à placer dans la liste des nombreux éléments qui ont pu saper les fondements de la connaissance révélée en Occident et de l'absolutisme politique. La relation n'est certes pas de cause à effet, et les études manquent encore pour évaluer la portée réelle de cet impact par rapport aux autres causes plus fréquemment mentionnées. Mais, comme le souligne Jean-Paul Charnay, dans

Les Contre-Orients; ou comment penser l'autre selon soi, il apparaît évident, à la lecture des textes des philosophes (et si l'étude demeure au plan de l'évolution des idées politiques), que par ces exemples tirés de l'Orient, «l'Occident tentait de se révéler à lui-même en s'opposant au reste du monde, et en recherchant des systèmes d'explication qui soient positifs, empiriques et non plus basés sur des ordonnancements de postulats dogmatiques indémonstrables» (Charnay, 1980, 57).

C'est en ce sens qu'un certain vent de *modernité* a soufflé d'Orient.

Les questions que pose la Chine à l'Europe du XVIII^e siècle

Monarchie tempérée et critique de l'absolutisme politique

Les références à la Chine, établies à l'origine par des missionnaires, ont d'abord soutenu les plus vifs débats dans le domaine religieux. Cependant, cela ne signifie pas que le domaine politique ait été en reste. D'ailleurs, de nombreux sujets chevauchent allégrement ces distinctions souvent arbitraires dans cette France du gallicanisme. La question de la tolérance religieuse, alors que Louis XIV vient de révoquer l'édit de Nantes et persécute les huguenots dans le Sud de la France, concerne autant le pouvoir civil qu'ecclésiastique. Et elle ne manqua nullement d'être aiguillonnée par une certaine image de la réalité chinoise.

À ce chapitre, les exemples que fournissent les textes des philosophes sont d'autant plus nombreux que la question est alors cruciale. Lorsqu'un tel problème est abordé, il est effectivement intéressant de constater que la *société chinoise* fait souvent l'objet de fréquentes allusions et vient clairement *interroger* la société française. Pierre Bayle, dans ses *Nouvelles de la République des lettres*, est un de ceux qui remarquent ainsi avec surprise, l'année même de la révocation de l'édit de Nantes (qui supprimait les avantages

accordés aux protestants dans le royaume de France), cette curieuse situation :

Je ne sçai pourquoi les Chrétiens font si peu de réflexions sur l'esprit de tolérance qui règne dans ces Rois (*sic*) païens que nous traitons hautement de barbares et de féroces. Voilà un empereur chinois très persuadé que la Religion des Jésuites est fausse et tout à fait opposée à celle dont lui et tous ses sujets font profession, qui ne laisse pas de souffrir les missionnaires et de les traiter fort humainement. (Pinot, 1971, 314)

Et Voltaire — qui sera cité plus souvent qu'à son tour ici puisqu'il a probablement été le plus sinophile de tous les philosophes de l'époque — ne manque jamais d'insister sur l'importance de cette tolérance qui se trouve en Chine. Dans l'article «catéchisme chinois» de son *Dictionnaire philosophique*, il fait tenir un intéressant dialogue entre un disciple de Confucius, Cu-su, et un prince du nom de Kou. Alors que ce dernier se demande si la tolérance, qui «est le principe du gouvernement de la Chine, et de tous ceux de l'Asie», n'est pas finalement «bien funeste, quand elle expose un empire à être bouleversé par des opinions fanatiques», Cu-su lui réplique en ces termes :

Que le Chang-ti me preserve de vouloir éteindre en vous cet esprit de tolérance, cette vertu si respectable, qui est aux âmes ce que la permission de manger est au corps ! La loi naturelle permet à chacun de croire ce qu'il veut, comme de se nourrir de ce qu'il veut. Un médecin n'a pas le droit de tuer ses malades parce qu'ils n'auront pas observé la diète qu'il leur a prescrite. Un prince n'a pas le droit de faire pendre ceux de ses sujets qui n'auront pas pensé comme lui ; mais il a le droit d'empêcher les troubles (...). (Voltaire, 1961, 77)

Mais c'est surtout à partir des années 1740 que les questions proprement politiques — essentiellement celles de la morale publique — se voient souvent rapprochées des exemples chinois. Cet intérêt émerge alors à l'époque où Louis XV décide de gouverner lui-même la France. Et sous la plume d'un Voltaire, l'évocation du monde des Chinois se révèle effectivement une critique en règle de la société française.

Ainsi, dans le *Siècle de Louis XIV*, il est remarquable que le chapitre qui clôt ce livre imposant évoque la querelle des cérémonies

chinoises. Sans reprendre intégralement ici les principaux passages de ce texte évocateur, il faut cependant constater à quel point la description que Voltaire y fait de la Chine est impressionnante. L'image donnée de l'empereur frappe d'abord le lecteur : celui-là aime tous les arts de l'Europe, accorde la liberté de culte au christianisme, encourage l'agriculture, instaure des magasins de riz et « prévient pour jamais les disettes ». Loin de travailler pour son orgueil, le bien-être du peuple le préoccupe sans cesse et il défend même qu'on lui élève des monuments. Ne dit-il pas à ses mandarins : « Quand j'ai accordé des grâces, ce n'est pas pour avoir une vaine réputation : je veux que le peuple soit heureux ; je veux qu'il soit meilleur, qu'il remplisse tous ses devoirs. Voilà les seuls monuments que j'accepte » (Voltaire, 1918, chap. XXXIX). Comment ne pas s'interroger sur les intentions de Voltaire dans ce chapitre terminal et ne pas constater la charge que de telles images renferment ?

Naturellement, le tableau que dresse Voltaire est fort idyllique... et peu conforme à la réalité chinoise ! La Chine souffre aussi de disettes à cette époque mais il n'en fait nulle mention. Pourtant, il se trouve bien plusieurs écrits de lettrés qui, à l'époque où vit le philosophe, décrivent ce qui se passe véritablement en Chine. Mais ces textes ne semblent pas avoir été diffusés en Europe (ou Voltaire n'a pas voulu les lire...) (Étiemble, 1958-59, 157). Toutefois, au risque de répéter une réserve déjà faite à plusieurs reprises, la véracité des propos de Voltaire importe peu. La civilisation chinoise *étonne* ; elle est source de nouveauté et elle interroge la société française sous couvert d'exotisme. N'aurait-on pas besoin en France, par exemple, de tels « magasins » pour sauver les campagnes des famines ? La monarchie chinoise ne permet-elle pas d'évoquer l'image du gouvernement modèle, de considérer même celle-là comme le gouvernement modèle auquel celui du royaume de France devrait se conformer ? « Que doivent faire nos souverains d'Europe en apprenant de tels exemples ? écrit encore

Voltaire dans son *Dictionnaire philosophique*. Admire et rougir, mais surtout imiter» (Martino, 1970, 329).

L'image de l'*autre*, dans un tel passage, est bien davantage source d'inspiration que de repli. Essentiellement, au niveau de la pensée politique et philosophique surtout, l'exotisme de l'Orient remettait nécessairement en cause les certitudes de l'Occident en permettant de les *comparer* avec les principes d'une autre civilisation. Si l'on suppose que la pensée de Voltaire a eu une influence dans l'évolution de la pensée philosophique — celui-ci, il ne faut pas l'oublier, se situe justement à la charnière de deux mondes, l'«ancien» et le «nouveau» régime — et en constatant la place que l'Orient, comme *élément de comparaison*, tient dans ses textes, il est légitime de soutenir que l'image de la Chine a bien joué un rôle intéressant dans la pensée occidentale. C'est cette dynamique intellectuelle qui apparaît féconde, d'autant plus que le support de celle-ci n'est plus occidental.

Le despotisme oriental de Montesquieu

Il ne faut cependant pas croire qu'au XVIII^e siècle, tous les avis sont unanimes sur les qualités du gouvernement chinois et il est instructif, à cet égard, de jeter un coup d'œil à la célèbre œuvre de classification de Montesquieu. Quelques études ont été faites sur la conception de l'Orient chez ce dernier¹ et plusieurs ont déjà référé à la notion de «despotisme oriental» qu'il a développé. Karl A. Wittfogel, entre autres, a tenté une étude du «pouvoir total» en partant du despotisme oriental de Montesquieu. Il est intéressant de relever le fait que cet auteur a insisté lui aussi sur l'idée que les exemples de l'Orient étaient surtout utilisés dans un objectif de comparaison: «Pour Montesquieu, l'absolutisme

¹ voir l'étude intéressante consacrée à cette question par Muriel Dodds. *Les récits de voyages, sources de l'Esprit des lois de Montesquieu*. Genève, Slatkine Reprints, 1980 (réimpression de l'édition de Paris de 1929).

asiatique n'était à tout prendre, quand il le confrontait avec le régime de son temps, qu'un terme de comparaison» (Wittfogel (préface), 1964, 8).

Lorsqu'on aborde la question du despotisme oriental chez Montesquieu, il faut cependant être plus nuancé que ne le font certains auteurs. Dans *L'Esprit des lois* (1748), où les références à l'Orient sont en aussi bonnes places que celles de l'Antiquité ou du monde moderne — ce qui est alors remarquable et dénote l'ouverture à l'Orient (Martino, 1970, 313) — la Chine est bien identifiée à un État despotique. Montesquieu, dans ce livre, s'appuie essentiellement sur certains passages de la *Description de la Chine* du P. Du Halde qui lui permettent de nuancer certaines interprétations enthousiastes sur le gouvernement des Chinois: «La Chine est donc un État despotique, dont le principe est la crainte. Peut-être que dans les premières dynasties, l'empire n'étant pas si étendu, le gouvernement déclinait un peu de cet esprit. Mais aujourd'hui cela n'est pas» (Montesquieu, 1961, livre VIII, chap. XXI). Voltaire, en bon sinophile qu'il est, ne manque pas de relever la remarque dans son *Essai sur les mœurs*: assimiler la Chine au despotisme, c'est ne voir que la façade des choses, écrit-il, et il importe de détruire «les imputations vagues qu'on trouve dans l'*Esprit des lois* contre ce gouvernement, le plus ancien qui soit au monde» (Voltaire, 1963, 216).

Mais l'*Esprit des lois* ne se résume pas qu'à ces passages et il est également fort étonnant de découvrir d'autres références qui ne correspondent pas exactement à la conception que d'aucuns se font pourtant du despotisme. Que le lecteur en juge par lui-même:

Les législateurs de la Chine avaient pour principal objet de faire vivre leur peuple tranquille. Ils voulurent que les hommes se respectassent beaucoup; que chacun sentît à tous les instants qu'il devait beaucoup aux autres, qu'il n'y avait point de citoyen qui ne dépendît, à quelque égard, d'un autre citoyen. Ils donnèrent donc aux règles de civilité la plus grande étendue.

Ainsi, chez les peuples chinois, on vit les gens de village observer entre eux des

cérémonies comme les gens d'une condition relevée: moyen très propre à inspirer la douceur, à maintenir parmi le peuple la paix et le bon ordre, et à ôter tous les vices qui viennent d'un esprit dur. (Montesquieu, 1961, livre XIX, chap. XVI)

L'image d'un gouvernement violent fondé sur la crainte ne correspond certainement pas avec celle que donne ici Montesquieu.

Ces contradictions s'expliquent essentiellement par le problème des sources contradictoires. René Étiemble soutient que ces oppositions illustreraient même l'embarras de Montesquieu devant des faits qui ne se classeraient pas aussi aisément qu'il ne l'aurait souhaité dans ses théories (1957-58, 9). Il est certain que l'auteur de *l'Esprit des lois* n'est jamais parvenu à faire de la Chine la pire des tyrannies: ne vante-t-il pas, entre autres, ses dispositions fiscales contre celles en vigueur en France?

Cette discussion sur Montesquieu — loin d'être accessoire — montre l'importance des débats suscités par la «découverte» de la Chine. Certains philosophes s'en sont servi; d'autres l'ont reçue avec plus de réserves. Et ce ne sont pas les seules questions qu'elle posa à l'Europe.

Mandarins et philosophes

Entre autres, parmi les nombreux éléments sur lesquels les écrits des Jésuites insistent, l'existence autour de l'empereur des mandarins et des lettrés n'a pu manquer de fasciner ces philosophes qui rêvaient de conseiller leur roi. L'empereur chinois ne serait-il pas l'illustration de ce monarque éclairé tant souhaité par Voltaire? Il semble, selon R. Étiemble, que la correspondance entre Voltaire et Frédéric de Prusse fasse souvent mention de l'exemple chinois où charges et richesses correspondantes étaient réservées aux hommes d'études (1958-59, 153).

Derrière cet intérêt certain à rehausser leur propre cause, il va sans dire, les philosophes popularisent aussi de *nouvelles idées* en Europe qui auront aussi des répercussions plus concrètes. Cette idée des charges publiques de l'empire de Chine réservées aux

érudits et surtout attribuées au mérite, par voie de concours, a souvent été reprise. Une telle situation — souvent idéalisée aussi — était bien étrangère avec celle de l'Europe de cette époque! Comme le souligne René Étiemble:

Il était naturel que, parmi les institutions de la Chine, ce recrutement au concours des fonctionnaires parmi les meilleurs lettrés frappât une civilisation, l'européenne, qui ne connaissait que la naissance ou l'argent et dans laquelle l'homme du peuple ambitieux, s'il voulait accéder au pouvoir temporel, devait entrer dans l'Église. (Étiemble, 1958-59, 150)

Il va sans dire que cette idée du mérite ne pouvait que plaire à une bourgeoisie qui contestait le poids de la noblesse... Outre l'aspect polémique qui saute aux yeux, il semble que l'organisation bureaucratique chinoise ait aussi *concrètement* inspiré certaines réformes en France, mais surtout en Grande-Bretagne — à tout le moins au niveau du discours. Plusieurs passages tirés de textes de cette époque confirment que le modèle de la Chine était présent à l'esprit de plusieurs au cours des débats sur les réformes de la fonction publique britannique, comme en fait foi cet extrait tiré du *Gentleman's Magazine* de 1755:

Writing is the only Test by which a Man of Sense desires to be try'd (...) All authors agree that the Chinese excell all other Nations in the Art of Government (...) Their Honour and Titles are not Hereditary: (...) the Mandarins are chosen once a year at the Metropolis of China. (Ssu-Yü Têng, 1942-43, 284)

Encore au début des années 1850, le *Hansard* note des références constantes à la Chine. Cependant, au milieu du XIX^e siècle, le *préjugé favorable* envers la Chine comme modèle de comparaison est alors disparu — ce qui est aussi un point intéressant:

All these contemporary witnesses apparently acknowledged Chinese influence on their civil service examinations, some willingly, many others unwillingly. (Ssu-Yü Têng, 1942-43, 305)

Pour la France, il semble que ce soit plutôt le monde de l'enseignement selon plusieurs auteurs, qui a su tirer profit de l'exemple chinois — par l'introduction systématique des examens écrits, entre autres.

Ces deux exemples, anglais et français, illustrent ici une influence directe en Europe de ces images nouvelles venues d'Orient, contrairement aux exemples précédents qui relevaient davantage de l'évolution de la pensée, d'une certaine *façon de voir* en général.

Origine du monde et critique de l'absolutisme religieux

De même, bien qu'elles ne relèvent peut-être pas à proprement parler de la science politique, les questions d'ordre religieux doivent être mentionnées ici puisqu'elles débordent largement leur domaine par les problèmes mêmes qu'elles soulèvent. Le combat des philosophes du XVIII^e siècle pour le triomphe du libre-arbitre sur le primat de la connaissance révélée imposée par la religion, s'il est religieux en son fondement, se répercute nécessairement sur la conception du monde et de la pensée. Et si cette transformation est bien connue, le rôle qui a joué la découverte de la Chine l'est beaucoup moins.

Les récits des Jésuites révèlent à l'Europe une toute autre civilisation, cet élément a déjà été noté, mais cette civilisation a pour caractéristique d'être antérieure... au déluge biblique, c'est-à-dire aux limites fixées par le récit — jusqu'alors considéré comme historique — de la Genèse. La question, en effet, est vite devenue embarrassante : les livres chinois établissent bel et bien une autre chronologie du monde fondée sur des références historiques certaines. Comment un peuple peut-il se réclamer d'une histoire qui n'est point conforme aux enseignements de la Bible ? Si cette chronologie s'avérait exacte, il s'ensuivrait logiquement que l'histoire du monde telle que racontée par la Bible est purement et simplement caduque. En fait, c'est ultimement la religion comme source de connaissance qui se voit contestée par l'antiquité de la Chine (Étiemble, 1958-59, 120). Les exemples de l'Orient, comme élément de comparaison, ont effectivement été à la source de tout un débat et ont donc contribué, au plan des idées, à la remise en question fondamentale effectuée alors par la pensée occidentale.

Cependant, il ne faut pas croire qu'une telle conclusion s'est imposée d'emblée. Lorsque les premiers intéressés ont travaillé sur cette question primordiale pour l'époque, il semblait encore possible de concilier les deux chronologies. La date supposée du déluge n'avait-elle pas déjà été reculée à plusieurs reprises, selon les diverses interprétations de la Bible par l'Église? Pascal, dès 1658, souligne «qu'on ne sait pas quelle était la durée des années chinoises», réduisant tout autant la portée des débats (Lanson, 1909, 71). Il n'en reste pas moins que cette chronologie trouble les consciences. De 1650 à 1700, pas moins de trente ouvrages sont publiés en France sur cette question! (Étiemble, 1958-59, 122). La plupart se sont efforcés de prouver que l'antiquité de la Chine ne contredit pas l'interprétation biblique du monde, certains allant même jusqu'à montrer que les plus anciens empereurs n'étaient, en fait, que des petits-fils de Noé, encore si l'un de ces empereurs n'était pas le patriarche lui-même!

Question futile pour notre XX^e siècle? Peut-être, mais qui relève d'une grande importance à une époque où le *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet peut encore situer l'origine du monde avec l'histoire sacrée du peuple juif, oubliant totalement l'Orient et l'Extrême-Orient. Et graduellement, après les années 1710, l'antiquité de la Chine est devenue véritablement l'argument privilégié pour contester, en France, la valeur historique de la Genèse (Pinot, 1971, 278).

Les exemples tirés des principaux textes des philosophes des Lumières ne manquent pas. Voltaire ne souligne-t-il pas qu'il n'a trouvé dans aucun livre des anciens Chinois une seule mention de l'histoire sacrée judaïque («qui est notre histoire sacrée») ou des noms de Caïn, de Noé ou «d'un Mathusalem qui vécut près de mille ans»? D'où il ne manque pas de conclure que «ces questions, qui appartiennent à la philosophie, sont étrangères à l'histoire» (Voltaire, *Fragments sur l'Inde*, 1773; Martino, 1970, 334). Voilà la valeur historique que l'Église attribue à la Genèse

sérieusement secouée. Il n'est donc pas étonnant qu'un prélat français tel Fénelon, dès 1712, dans son « Dialogue entre Socrate et Confucius », conteste violemment la véracité de toutes ces informations qui proviennent de Chine. Ainsi Socrate répliquant à Confucius, surpris que celui-là ne veuille pas croire les historiens chinois et les relateurs français :

Vos historiens nous sont inconnus, on n'en a que des morceaux extraits et rapportés par des relateurs peu critiques. Il faudrait savoir à fond votre langue, lire tous vos livres, voir surtout les originaux, et attendre qu'un grand nombre de savants eût fait cette étude à fond, afin que, par le grand nombre d'examineurs, la chose pût être pleinement éclaircie. Jusque-là, votre nation me paraît un spectacle beau et grand de loin, mais très-douteux (*sic*) et équivoque. (Fénelon, 1847, 48)

S'il y a eu des sinophiles au XVIII^e siècle, il ne faudrait donc pas se surprendre qu'il y ait eu également des sinophobes.

Outre les querelles sur la chronologie, une autre question atteint directement l'absolutisme religieux qui règne en France à cette époque. À vrai dire, le lien étroit qui est construit entre la religion et la morale s'effrite également sous l'exemple chinois. Ce peuple, bien qu'athée, ne pratique-t-il pas malgré tout la vertu, se demandent certains philosophes ? Il va de soi que la moralité tant vantée du peuple chinois, la force de cette civilisation telle que présentée par les Jésuites, leur offre un *argument* privilégié en faveur de l'athéisme ou, à tout le moins, contre l'emprise de la religion catholique en France (Pinot, 1971, 314). Confucius — philosophe et non pas théologien — n'a pas construit une morale se déduisant de la religion mais bien une morale pratique, fondée sur la *raison*. En ce siècle des Lumières, l'exemple a porté. Le dialogue fictif de Voltaire entre le prince Kou et le disciple de Confucius résume bien ici la pensée des philosophes sur cette question :

Quelle pitié qu'il y ait des sectes qui aillent de ville en ville débiter leurs rêveries, comme des charlatans qui vendent leurs drogues ! Quelle honte pour l'esprit humain que de petites nations pensent que la vérité n'est que pour elles, et que le vaste empire de la Chine est livré à l'erreur ! L'Être éternel ne serait-il que le Dieu de l'île Formose ou de l'île Bornéo ? abandonnerait-il le reste de l'univers ? Mon cher Cu-su, il est le père de tous les hommes ; (...)

Les attaques sont à peine voilées contre l'Église de Rome.

Trois conclusions — fort éloignées de celles que les Jésuites cherchaient à soutenir, il va sans dire — ont été ainsi tirées de la découverte de la Chine par les philosophes des Lumières. Premièrement, l'origine du monde telle que le soutient la Bible n'est pas aussi certaine qu'on veut bien l'affirmer; deuxièmement, tous les êtres humains n'ont pas une connaissance certaine de Dieu; troisièmement, la morale n'est pas liée à la religion (Pinot, 1971, 185). Ces exemples que fournissait la Chine à cette époque d'absolutisme religieux ont sans conteste encouragé la réflexion philosophique. Comme le souligne René Étiemble, «pour les hommes du XVIII^e siècle, pour ceux du moins qui pensent, la découverte de grandes et belles civilisations ou même de civilisations moins grandes et moins belles, mais indifférentes au péché originel par exemple, remet en cause les fondements de la morale et ceux de la politique» (Étiemble, 1958-59, 4). L'élément était suffisamment important pour s'y arrêter. Ici encore, c'est l'Orient qui *apparaît*, pour l'Occident, source de modernité.

Quelques enseignements économiques

Pour clore ce tour d'horizon, il faut souligner un dernier niveau de débat, dans le domaine économique cette fois. Il est remarquable de constater la place que réservent au monde chinois les écrits des physiocrates, qui représentent une école de pensée ayant connu ses heures de gloire à cette époque. À de nombreuses reprises, l'économie des Chinois est vantée (celle-ci étant essentiellement agricole, alors que les physiocrates fondaient leurs théories sur l'agriculture) et il semble qu'elle ait inspiré certains de leurs principes. Ainsi, de profondes affinités peuvent être observées sans peine entre l'idée de l'*ordre naturel*, pierre angulaire de la théorie physiocratique, et la philosophie confucéenne.

L'école *confucéenne*, qui pendant plus de deux mille ans a dominé la pensée des lettrés, était fondamentalement, cela est en général connu, tournée vers ce monde-

ci; elle pratiquait une forme de morale *sociale* qui devait montrer la voie grâce à laquelle les êtres humains pourraient vivre heureux et en accord les uns avec les autres dans la société. Les confucéens s'intéressaient à la société humaine et à ce que l'Occident a appelé la loi naturelle, c'est-à-dire une règle de conduite qui soit en accord avec la nature réelle de l'homme, à laquelle il faut donc se conformer. (Needham, 1973, 27. en italiques dans le texte)

Conseillers ou serviteurs des princes, les physiocrates prêchent l'évidence au détriment de l'utopie; Confucius, quant à lui, parlait de devoirs dans une pensée pragmatique, cherchant l'ordre et l'harmonie. François Quesnay, physiocrate célèbre, s'est lui-même souvent référé à Confucius — bien que ce ne soit pas vraiment à la pensée originelle du philosophe, mais à une doctrine édulcorée par des disciples peu fidèles (Creel, 1960, 274). Mais encore une fois, ce point importe peu ici: les sources accessibles en Europe étaient effectivement trop imprécises pour décrire objectivement la civilisation chinoise. En un sens, c'est Fénelon qui avait raison... sauf que les philosophes nourrissaient bien d'autres ambitions que l'érudition pure!

Les images de la Chine, vraies ou fausses, assimilées tantôt au despotisme, tantôt à la tolérance, ont contribué à leur façon à la formation de ce qui sera appelé l'esprit philosophique, cette activité de la raison cherchant à améliorer le bien-être individuel et collectif. Administration fondée sur le mérite, où le principe de l'hérédité au trône et le droit divin n'ont pas leur place et où, élément tout aussi important en ce XVIII^e siècle, les sujets sont protégés par des grands tribunaux, la politique chinoise telle que présentée en Europe a sans aucun doute frappé les esprits. «Au moment où la pensée libre cherchait à dissocier de la religion la morale, se souciait du bien public, mettait en cause la monarchie absolue, cette «science des princes» que propose Confucius venait à point la seconder» (Étiemble, 1966, 241).

Que ce soit dans le domaine politique, administratif, religieux ou économique, la découverte d'une nouvelle civilisation par les écrits des missionnaires a donc nourri la réflexion et institué des

changements en Europe. Il aurait d'ailleurs été intéressant, car l'influence de la civilisation chinoise ne se borne pas à ces seuls aspects, d'aborder l'impact de la science et de la technique de l'Extrême-Orient sur celles de l'Europe. Sans en faire ici l'inventaire complet, ce qu'a fait Joseph Needham dans *La science chinoise et l'Occident*, il importe de souligner que le développement de la science occidentale, dans de nombreux domaines, aurait peut-être pris un tour différent sans certaines découvertes chinoises. L'imprimerie, la poudre à canon, les étriers et le harnais adapté au cheval ont été à l'origine des inventions chinoises, tout comme le magnétisme et les mécanismes d'horlogerie ont d'abord été étudiés par les Chinois.

Toutefois, aussi grande que fut cette influence comme *élément de comparaison* dans le monde des idées, il n'en reste pas moins qu'elle a aussi été fort éphémère. Il semble qu'à mesure que des informations plus précises et complètes parviennent en France, à partir essentiellement de la seconde moitié du XVIII^e siècle, l'intérêt pour l'Empire du Milieu diminue sensiblement. À la sinophilie succède une sorte de sinophobie, perceptible dans les écrits de Diderot mais surtout de Rousseau. En fait, l'exemple chinois ne correspond tout simplement plus aux idées de réforme qui sont alors souhaitées pour la France, et ceux qui s'affichent comme philosophes se doivent plutôt maintenant de critiquer cette sinophilie que nourrissaient certains esprits (Étiemble, 1958-59, 207). Wittfogel soutient aussi que le déclin de l'intérêt pour l'Orient s'explique par les transformations mêmes de l'Occident au XIX^e siècle — au niveau politique et économique — qui ne rendaient plus aussi intéressante la compréhension d'un monde oriental qui apparaissait de plus en plus despotique. «La sociologie se consacra alors aux problèmes qui paraissaient les plus urgents» (Wittfogel, 1964, 50). Les temps changent; les modèles doivent aussi changer.

Il reste donc, au point de vue des idées politiques, un curieux phénomène, bien délimité, qui précède la Révolution française et qui, sans aucun doute, en a *préparé* la voie comme bien d'autres causes. Des relations des Jésuites qui cherchent à mobiliser l'opinion à leur cause d'évangélisation des Chinois au détriment des autres ordres missionnaires, aux textes se servant de ces mêmes relations pour critiquer l'absolutisme religieux et politique, se produit toute une transformation de la société française. Naturellement, les bouleversements qui menèrent à la Révolution sont connus et ont fait l'objet de nombreuses études. Pourtant, est-il tout aussi connu que les images de la Chine ont pu y jouer un rôle important en introduisant une nouvelle façon de voir en Occident? Le bref survol de la question qui a été fait ici a montré que la découverte de la Chine a posé des «problèmes philosophiques» à l'Europe et, conséquemment, a enrichi le patrimoine intellectuel de l'Occident. Sans être la seule source de réflexion pour la France du XVIII^e siècle, elle a aussi soutenu une certaine critique politique et religieuse — et c'est le point le plus important.

Cependant, les recherches sur ce sujet sont loin d'être closes. Pour ceux qui s'intéressent aux influences entre l'Orient et l'Occident, ou plus généralement sur le développement des idées, elles méritent d'être poursuivies puisque des études sur de telles questions ne peuvent aboutir qu'à des résultats féconds. La Chine n'a-t-elle eu qu'un impact ponctuel sur le développement de la pensée occidentale ou peut-elle être placée à *la source* de nombreux changements? Quelles furent les réactions des conservateurs, ceux qui étaient réfractaires aux desseins des philosophes, devant ces exemples chinois? Ces questions sont, pour l'instant, toujours sans réponse.

Pour un temps, il apparaît donc clairement que l'Occident s'est tourné vers l'Orient pour forger ses modèles. Un Orient exotique, lointain et souvent déformé, bien sûr. Mais n'en est-il pas toujours un peu ainsi? Même aujourd'hui, l'Orient qui est

présenté à l'Occident est-il exempt de déformations de toute sorte? Deux mondes, Orient et Occident, qui s'ignorent encore malgré tout, mais qui s'influencent aussi et d'une influence qui n'est jamais à sens unique. La Chine, en effet, n'a pas fourni à l'Occident que la poudre à canon, l'imprimerie ou l'aimant: elle l'a aussi aidé dans son accession à la modernité.

BIBLIOGRAPHIE

- Charnay, Jean-Paul (1980), *Les Contre-Orient; ou Comment penser l'autre selon soi*, Paris, Sindbad, coll. «La Bibliothèque arabe/L'Actuel».
- Creel, Herrlee Glessner (1960), *Confucius and the Chinese Way*, New York, Harper and Brothers, chap. XV.
- Étiemble, René (1956-1957), *L'Orient philosophique au XVIII^e siècle*, Cours professé à la Faculté des Lettres de Paris, Sorbonne, Centre de documentation universitaire, 1961.
(1956-1957: Introduction)
(1957-1958: Missionnaires et philosophes)
(1958-1959: Sinophiles et sinophobes)
- Étiemble, René (1966), *Confucius*, Paris, Gallimard, coll. «Idées».
- Fénelon, (1847), *Dialogue des morts*, Paris, Hachette. (première édition: 1712).
- Lanson, Gustave (1909), «Formation et développement de l'esprit philosophique du XVIII^e siècle», *Revue (hebdomadaire) des cours et conférences*, XVII^e année (2^e série), n° 19, 18 mars 1909, pp. 65-75.
- Needham, Joseph (1973), *La science chinoise et l'Occident*, traduit de l'anglais par Eugène Simion, Paris, Éd. du Seuil, (édition originale: 1969).
- Martino, Pierre (1970), *L'Orient dans la littérature française au XVII^e et XVIII^e siècle*, Genève, Slatkine Reprints (réimpression de l'édition de Paris de 1906).
- Montesquieu (1961), *De l'Esprit des lois*, Paris, Garnier Frères. (première édition: 1748).
- Pietri, Luce et Marc Venard (1971), *Le monde et son histoire: la fin du Moyen-Âge et les débuts du monde moderne*, Paris, Robert Laffont, coll. «Bouquins».
- Pinot, Virgile (1971), *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)*, Genève, Slatkine Reprints (réimpression de l'édition de Paris de 1932).
- Saïd, Edward (1980), *L'Orientalisme: l'Orient créé par l'Occident*, préface de Tzvetan Todorov, traduite de l'américain par Catherine Malamond, Paris, Éditions du Seuil. (éd. originale: 1978).
- SSU-YÜ Têng (1942-1943), «Chinese Influence on the Western Examination System», *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 7 (nouv. édition: 1967), pp. 267-312.
- Voltaire (1918), *Le siècle de Louis XIV*, Paris, Garnier Frères. (première édition: 1756).
- Voltaire (1961), *Dictionnaire philosophique*, Article «Catéchisme chinois», Paris, Garnier Frères. (première édition: 1764).

- Voltaire (1963), *Essai sur les mœurs*, deux tomes, Paris, Garnier Frères. (première édition : 1756).
- Wittfogel, Karl A. (1964), *Le despotisme oriental ; étude comparative du pouvoir total*, traduit de l'anglais par Anne Marchand, avant-propos de Pierre-Vidal-Naquet, Paris, Éditions de Minuit.